

LA ICONOGRAFIA DE L'ACCÍDIA EN EL PENSAMENT D'EUGENI D'ORS

a Jordi Llovet

Certes nocions de la psicologia medieval elaborada pels pares de l'església que hom podria considerar, ulls clucs, obsoletes i oblidades sobreviuen encara, bé que sota altres noms, en determinades concepcions de la filosofia moderna, tal vegada perquè la patrística en molts casos va penetrar encertadament en els mecanismes del coneixement humà, com és el cas de l'accídia i de les seves filles (*filiae acediae*), al·legoria mitjançant la qual la filosofia medieval va intentar representar la dialèctica de la temptació i la victòria sobre aquesta. Ja va veure Pieper que les categories de què Heidegger se servia per analitzar la banalitat de la vida quotidiana i la caiguda en la dimensió anònima i no autèntica del «es» tenien una relació fins i tot terminològica amb l'evocació patrística de l'accídia¹. De la mateixa manera crec que – com ho intentaré demostrar – una de les constants centrals del pensament d'Eugeni d'Ors poua en aquesta mateixa tradició que emprà el sistema al·legòric per a representar el *bellum intestinum*, em refereixo sobretot a la contraposició dialèctica entre la solitud i els seus qualificatius o acompanyants (terrors pànics, tristesa, mandra, etc.) i el treball que, juntament amb el joc, suposen la col·lectivitat, és a dir, la dialèctica entre *l'home que treballa i juga* i *l'home que fuma i badalla*².

L'accídia, o dimoni del migdia, fou un dels vicis al qual la patrística dedicà molt d'espai perquè era – segons Evagrius³, que fou un dels pri-

¹ J. Pieper, *Über die Öffnung* (trad. it.: *Sulla speranza*, Brescia 1953, p. 39).

² Ors publicà la Quaresma de 1911 una sèrie de gloses que més tard R. Rucabado i J. Farran reuniren, juntament amb altres gloses, sota el títol *La filosofía del Hombre que Trabaja y Juega*, Barcelona 1914.

³ Vegeu Siegfried Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia in Medieval Thought and Literature*, Carolina del Nord, EUA, 1967; p. 5, on cita un fragment del llibre d'Evagrius, *De octo vitiosis cogitationibus*, p. 7; «El dimoni de l'accídia, denominat també «dimoni del mig-

mers d'analitzar el problema – el dimoni més opressiu i, conseqüentment, un dels vicis més terribles i temuts pels teòlegs, car colpia principalment els religiosos i els eremitans, provocant en el seu ànim una tristesa tan gran que queien en una total incuria (α-κηδία literalment) envers ells mateixos, el lloc on vivien, els deures que havien de complir i les regles que havien d'obeir. Els símptomes mitjançant els quals es manifestava aquesta malaltia de l'ànima eren, per tant, la desesperació, la mandra, el retraïment, l'atuïment, la fluïxesa mental i física i la manca d'iniciativa. Sant Tomàs redueix a cinc la constel·lació de les *filiae acediae*, és a dir, les filles d'aquell dimoni meridià que feia estralls en els monestirs i convents de l'Edat Mitjana: *evagatio mentis* (que es mostra com a verborrea – *verbositas* –, insaciable curiositat – *curiositas* –, manca de disciplina i submissió externa – *importunitas* –, trasbals interior – *inquietudo* – i desig de fugir – *instabilitas loci vel propositi* –), *desperatio*, *torpor circa praecepta*, *pusillanimitas*, *rancor*⁴. Ors demostra que coneixia prou bé – gràcies sobretot a la seva lectura no tant de sant Tomàs com de sant Francesc de Sales – aquesta nissaga en moltes de les gloses en què cita sant Antoni, sant Pau, sant Jeroni⁵, i sobretot, en unes gloses de l'any 1923 on escriu, tot citant la *Introducció a la vida devota* de Sant Francesc de Sales⁶, que la tristesa és molt difícil d'ennobrir puix que els seus fruits

dia», és el dimoni més opressiu. Ataca el monjo cap a les quatre de la tarda i turmenta la seva ànima fins a les set».

⁴ Cassià diferencia encara la *tristitia* de l'*acedia* i situa sota la potestat de la primera els símptomes: *rancor*, *pusillanimitas*, *amaritudo* i *desperatio*, mentre que els efectes de la segona són: *otiositas*, *somnolentia*, *importunitas*, *inquietudo* i *pervagatio*. Sant Gregori realitzà la fusió d'aquests dos vicis i enumerà sis filles de l'accedia; *malitia*, *rancor*, *pusillanimitas*, *desperatio*, *torpor circa praecepta* i *evagatio mentis erga illicita*. De fet, però, sant Tomàs considerarà que «otiositas et somnolentia reduncuntur ad torporem circa praecepta [...] omnia autem alia quinque, quae possint oriri ex acedia, pertinent ad evagationem mentis circa illicita». Vegeu Wenzel, *op. cit.*, pp. 20-28; J. Pieper, *op. cit.*, pp. 31-41; Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torí, Einaudi, 1977, pp. 6-7; J. Starobinsky, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, Ginebra 1960; pp. 31-37; M. Ciavolella, *La malattia d'amore dall'antichità al Medioevo*, Roma 1976; pp. 31-49; R. Klibansky - E. Panofsky - F. Saxl, *Saturn and Melancholy, Studies in the History of Natural Philosophy Religion and Art*, trad. it. Torí 1983, pp. 64-115.

⁵ Vegeu sobretot *Glosari 1906-1910* (Barcelona 1950); pp 52-53; «Sant Pau i Sant Antoni»: «També Sant Antoni tenia criatures que li poblaven la Solitud; de menys dòcil condició, les seves. Que el que en Sant Pau era ja serenitat, era en ell, per encara, combat i agonia. La mina de Solitud tenia per a ell diamants, mes també flors d'infern».

⁶ Vegeu *Nuevo Glosario I* (Madrid 1974) (1923), pp. 729 («Jardines de S. Francisco de Sales»), 669, 729-733 i també *Glosari 1906-1910*, pp. 693-695, 707-709, 714-717, 720-721, 727-728. Es interessantíssima la relació que estableix Ors entre el comporta-

encaminats al bé només són dos (misericòrdia i penitència) mentre que els que porten al mal arriben a sis (angoixa, impaciència, desesperació, gelosia, enveja i mandra) o, millor encara, en aquella glosa⁷ en què diu que la presència d'Ahriman es coneix pels seus fruits:

per la peresa, el pesimisme passiu, la impietat del que té d'anecdòtic, per la idolatria naturalista, per la romàntica superstició del que és espontani per conservatisme misoneista, per l'arrupida quietud.⁸

Per bé que comunment l'accídia se sol confondre amb l'oci o amb la mandra, per a la teologia catòlica significava essencialment una tristesa respecte dels béns divinals de l'home que el paralitza, el descoratja de seguir en camí vers Déu i propiciava la caiguda en la temptació. Hem de recordar, però, que enfront d'aquesta peresa negativa, la teologia ca-

ment del devot i el del dandi o, si volem, el del perfecte *gentleman* quan, per exemple, tot parlant de st. Francesc de Sales, diu: «nunca, ni siquiera en esta soledad, propicia al abandono laxo, se permitió, por ejemplo, cruzar las piernas» (*N.G.I.*, p. 826), per la qual cosa es pot permetre de dar a la fortitud del sant el mateix valor que la simulació del dandi (per exemple, la màscara de santedat de Max Beerbom, l'exquisit i irònic artista de la societat victoriana, que tant entusiasma Ors) (*Glosari 1906-1910*, p. 1002), perquè ambdós posseeixen una disciplina interna rigidíssima. *La vida devota* i el dandisme són els antecedents de l'arbitrarisme orsià (Vegeu: *Glosari 1906-1910*, pp. 693-694), sobretot pel que fa a la transformació de l'art en *art de viure*, car per a Ors el que comptava era l'estilització del comportament quotidià i dels costums. «Fusió de la Ciència amb la Vida, Fusió de l'Art amb la Vida, Fusió de la Filosofia – o, millor dit, de la Sofia – amb la Vida» – escriu Ors en un a glosa de 1906 (*Glosari 1906-1910*, p. 341). Agamben (*op. cit.*: 7n) escriu, en aquest sentit, «È da notare che il *dandy*, che rappresenta, secondo Baudelaire, il tipo perfetto del poeta, si può considerare, in un certo senso, come una reincarnazione dell'accidioso. Se è vero che l'essenza del dandismo consiste in una religione del trascurabile o in un'arte dell'incuria (cioè in un prendersi cura dell'incuria stessa), esso si presenta allora come una paradossale rivalutazione dell'acedia, il cui significato etimológico (da ἀ-χῆδομαι) è, appunto, in-curia».

⁷ *Glosari 1906-1910*, p. 911.

⁸ També en la glosa correspondent al IV divendres de Quaresma de l'any 1909 (p. 991) cita la descripció que dels neuròtics fa Paul Janet i que és molt semblant a la simp-tomatologia de l'accídia segons Cassià (J. Cassià, *De institutis coenobiorum* 1, X, cap. II, dins *Patrologia Latina*, p. 49); «els uns malalts s'interroguen contínuament sobre qüestions estranyes; una dona està torturada pel constant dubte de saber si troba altres homes millors que el seu marit; una altra busca amb angoixa si estima o no estima el seu promès; altres fan desesperats esforços per a recordar el nom d'un lloc o d'una persona, que no interessa per a res adduir; altres viuen en turment pel que pot passar, o per les conseqüències possibles de les coses. O bé s'inquieten del perquè de totes les coses: «Per què la criada porta un davantal? Per què plou ara i plouia ahir? O bé recerquen la solució de més singulars i inútils problemes, en varietat infinita, perquè el dolor dels humans pot prendre més formes que les de les ombres de la nit». Sobre l'accídia interpretada com a neurosi vegeu J. Starobinsky, *op. cit.*, p. 32.

tòlica parlava també d'un *otium* o repós de l'esperit en Déu (st. Tomàs, *De malo*, 11,3 ad 2).

Les marques temporals d'algunes obres «narratives» orsianes també ens remeten innegablement a la figura d'aquella «epidèmia que fa estralls a migdia» – a l'hora pànica per excel·lència – de què ens parla el Salm 91,6, és a dir, el dimoni del migdia⁹. ¿Com interpretar, sinó, aquella «hora de la sesta» en què tot branda sota la llum de migdia, de l'*Oceanografia del tedi* (1916)¹⁰, aquell «cercana la hora del mediodía» amb què comença la versió castellana (1921) de *La Vall de Josafat*¹¹ o «cette heure printanière et méridienne de Coimbra, [ou] je suis arrivé, dans la paresse et le recueillement, à la possession d'une vérité féconde: à savoir que le baroque est secrètement animé par la nostalgie du Paradis Perdu», de la versió francesa – la primera, en forma de llibre – de *Lo Barroco?*¹² Aquesta era, des de sempre, l'hora canònica en què, mentre els homes i el ramats sestejaven, els deus visitaven la terra, com ens recorda Leopardi en el seu *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, on cita, entre altres, els testimonis de Teocrit i d'Horaci que ens parlen del terror que provocaven aquestes visites i, per extensió, l'hora mateixa, com també ens informa que fou a migdia quan, segons st. Geroni, el centaure es va apareixer a sant Antoni – exemple, aquest últim, que també cita l'autor de *La Ben Plantada*¹³.

El migdia és també l'hora en què Ors o algun dels personatges en els quals es desdobra reben les visites de l'Oceànida a l'*Oceanografia del tedi* o de «las sombras ilustres» que sol·licitaven la gràcia i la justícia d'un judici de l'autor de *La Vall de Josafat*. I Xènius, en les gloses del

⁹ J. Cassià escriu: «Maxime circa horam sextam monachum inquietans [...]. Denique nonnulli senum hunc esse pronuntiant meridianum daemonem qui in psalmo nonagesimo nuncupatur». El Salm 91(90),6 diu en la traducció dels monjos de Montserrat; «ni la pesta que s'esmuny a la fosca, o l'epidèmia que fa estralls a migdia». J. Clímac confirma el mateix fet «mane primun languentes medicus visitat, acedia vero monachos circa meridiem». Agamben (*op. cit.*, p. 5) ens recorda que aquesta també es l'hora que indica el retol del quadre de Brueghel que representa l'acídia.

¹⁰ Edició a cura de N. Nardi i I. Pelegrí, Barcelona 1988, p. 12. En el pròleg que Ors posà a l'edició castellana de la novel·la (ara Barcelona 1982) escriu també: «A la salida de la hora meridiana, vivida en el Jardín Botánico de Lisboa, yo me formulaba a mí mismo esta conclusión: – La locura es insípida». És a dir, una altra lliço a migdia.

¹¹ Edició crítica de J. Murgades, Barcelona 1988, p. 8.

¹² *Du Baroque*, París 1935. Per determinades circumstàncies només dispo de aquesta edició del llibre, que de tota manera fou la primera que es publicà en tal forma.

¹³ *Glosari 1906-1910*, p. 52.

Jardí de Coimbra, titlla de «trouble» aquesta hora perquè és el moment de la temptació, l'instant del perill en què l'home, com molt bé sabia Ors a partir dels exemples dels «Minaires de la Solitud», com anomena a sant Pau i a sant Antoni¹⁴, pot sucumbir a les hosts enemigues que el setgen i malden per lliuvar-lo a mans de les filles de l'accídia. Aquí, com veiem, sorgeix aquella metàfora del castell encerclat de què Petrarca se servirà en el *Secretum* per referir-se a les escomeses de l'accídia¹⁵.

Aquesta iconografia és prou clara si més no a l'*Oceanografia del tedi*, el protagonista de la qual se sotmet voluntàriament a la teràpia del tedi, seguint les indicacions del seu metge. La topologia de l'escena de la primera part que Ors pinta magistralment i que Pla considerava d'una gran finor, indica que el personatge que rep el nom d'Autor representa, per la seva actitud aparentment passiva, la fortificació que les temptacions (l'oceànida, la natura ...) malden per assaltar. Contra elles l'autor no tan sols opera una *resistència* extraordinària, ans – dins els límits de llibertat que li permet la sentència del metge: «cap moviment, cap pensament» – porta a terme un *combat*¹⁶ aferrissadíssim de cara a contrarestar i a colonitzar la presència i el domini del mal. Alhora classifica, geometritza i anomena, com un nou Linneu o Colom de la psicologia de les profunditats, els elements múltiples i indiferenciats sota els quals el pecat¹⁷ es presenta, puix que totes les temptacions no són, en realitat, sinó agents d'aquella força bruta, d'aquella nostàlgia – que a voltes Ors anomena també malenconia – del Paradís Perdut que nia eternamente en el cor dels homes. I aquesta nostàlgia només es pot combatre mitjançant un esforç i una tensió constants (que els teòlegs identificaren amb

¹⁴ *Ibid.*, pp. 51-53.

¹⁵ *Secretum*, a cura de E. Carrara, dins F. Petrarca, *Prose*, a cura de Martellotti et al., Milà 1955. Vegeu també Wenzel, *op. cit.*, pp. 155-164 i 185-186.

¹⁶ J. Pieper (*Vom Sinn der Tapferkeit*, trad. it. *Sulla fortezza*, Brescia 1956, pp. 35-38) distingeix dos tipus d'accions inherents a la fortitud: la resistència i l'assalt; la primera, lluny de ser una actitud passiva, és el fruit d'una enorme activitat interior que fa que la resistència sigui més heròica fins i tot que l'assalt, per tal com implica la virtut de la paciència. L'assalt, en canvi, suposa una certa agressivitat: l'ira que s'enfronta al mal.

¹⁷ A l'*Oceanografia del tedi* cit., p. 64, identifica totes les temptacions amb un únic enemic: «Et reconec i prou, oh l'Enemic! Et reconec, en aquest tro d'ara, monstruosament crepitant, i en la seva infernal violència. Eres tu mateix que, fa un instant, sota figuració d'una dona estrangera i gentil, assajaves damunt mi les més subtils temptacions de l'aventura. Com un dia en el desert contra el valerós invicte atleta sant Antoni, avui, e nel parc contra mi, pobre neurastènic escriptor, que em tomba la fadiga, tu vols, múltiple i hàbilment canviador, docte en disfresses i fantasmagories, senyor d'aspectes i meteors, provar el poder maleit de les teves infinites armes».

les virtuts teologals: tempraça, justícia, fortitud, etc.) dirigides a la creació d'una obra segons les lleis de la raó, és a dir, d'una acció digna de l'home i de Déu. El fet que el protagonista de l'*Oceanografia* perdi la batalla amb l'enemic no demostra pas la inutilitat d'aquesta lluita ni la impossibilitat de la victòria, ans que els fruits de la cultura i de la intel·ligència són comptats i difícils d'aconseguir, sobretot en una situació de clar desavantatge de la cultura, a saber, en la quietud («que és el diable», exclama Ors en una glosa maniquea de 1916) i en plena natura, car aquesta és i serà sempre l'enemiga per excel·lència, con exposà claramente Ors a *Gualba*.

La força i la importància de la proximitat entre la concepció patristica de l'accídia i determinats conceptes claus de la filosofia orsiana van, com anem veient, més enllà d'un mer índex temporal d'algunes sèries narratives de gloses, com tampoc no s'aturen, des d'una altra perspectiva, en una pura consideració mèdica de la malenconia, perquè accídia i melangia no al·ludeixen tan sols a un estat patològic, sinó que constitueixen una necessitat lògica (i també teològica, des de la perspectiva dels pares de l'Església) de tot sistema dualista¹⁸. En una exemple primerenc i que aparentment no revela una lectura recent de sant Francesc de Sales, el seu inspirador en aquest camp, Ors presenta un seguit de *filiae acediae* que fàcilment poden identificar amb les de la patristica:

una neurosi, ens apareix sempre [...] com una conseqüència morbosa del pecat de la individualitat ... – Un neuròtic és un «egoista», un «insocial». Adhuc en els casos d'indefesió emotiva, de despersonalització, de submissió, d'abúlia, d'inèrcia, el mal dels nerviosos i escrupulosos ve del tancament de la seva consciència als corrents generals humans, en els quals es troben la normalitat i la salut -. [...] Jo arribo a sospitar, en l'anormalitat psíquica, un subtil càstig d'aquesta culpa: l'*Abstenció*. – En el general combat dels homes, el neurastènic ha començat per abstenir-se, per *desertar* ... – Ara bé: les grans realitats exteriors a nosaltres – el món, i la humanitat – tenim dret a combatre-les, a «agredir-les» – i tots els homes superiors, tots els herois ho fan [...] –; però no tenim dret a «oblidar-les», no devem «desentendre'ns» d'elles -. Al qui se'n desenten, aviat l'òptica de les coses li és alterada: i conseqüentment, la mesuració de les coses, i la valoració i l'apetit o la repulsió per elles ... I així el qui, per orgull, per sensualitat o per cobardia, ha «desertat», esdevé un solitari malaltís i obligat a cercar en ell ma-

¹⁸ *Nuevo Glosario II* (1927), p. 187; «Com si encara fos Quaresma» VIII (21 d'abril 1911), dins *L'home que treballa i juga*, a cura d'Octavi Fullat, Vic 1988, pp. 136-139.

teix el centre del món, no troba en el seu propi jo prou energia per a complir aquest ofici. – D'aquí el turment.¹⁹

És evident la coincidència de la insociabilitat amb la *fuga hominum* o misantropia. La solitud és una figura cabdal dins el pensament d'Ors, per tal com és aquesta, i no la tristesa, com en la psicologia patristica, la causa desencadenant de la neurosi, a la qual es lliguen d'alguna manera l'egoisme i el mutisme²⁰, car són sinònims de tancament envers els altres. Pensem, a més, que a *Gualba* (p. 153), la gran novel·la dels perills del vici de la solitud, el protagonista escriu: «estar sol, que és un càstig, també és un pecat»²¹. Hem de recordar, però, que també la regla de sant Benet combat l'individualisme, perquè el considera font de tristesa i desviació. I aquell *torpor circa praecepta*, que engloba, com ja hem vist abans, l'*otiositas* i la *somnolentia*, ¿no haurem de relacionar-lo amb l'abúlia de que ens parla Ors, quan tots dos símptomes representen en certa manera la desobediència o bé el *recessus* davant el deure? I, sobretot, l'abstenció o la deserció, ¿no caldrà també acostar-les a la *pusillanimitas*, es a a dir, l'apocament de l'ànim davant els obstacles, a la qual caldria afegir la *desperatio* i l'*instabilitas loci vel propositi* – que com a desig de fugir de la realitat en la qual hom es troba podriem relacionar amb la set d'aventura que Ors veia personificada en la vida de Gauguin i que significava el vici de la intemperància davant la malenconia? El paral·lelisme és absolut, però allò que importa veure ben clarament és que tota aquesta simptomatologia remet essencialment a l'arrel mateixa de la paraula accídia, és a dir, in-cúria, abstenció, *recessus*.

¹⁹ Glosa que correspon al «II divendres de Quaresma» d'una sèrie de gloses titulades «Guia de l'Albir en el nerviosos i escrupolosos» que Ors publicà els divendres dels mesos de febrer, març i abril de 1909 i que són un comentari lliure als llibres *Der Freund der Nervösen*, de P. Raimondi, i *Les Nervoses*, de P. Janet.

²⁰ Síntoma que ja Dante indicava com a característica dels «accidiosi» (*Inferno*, VIII,121-126); «“Tristi fummo / nel'aere dolce che dal sol s'allegra, / portando dentro accidioso fummo; / or ci attristiam ne la belletta negra. / Quest'inno si gorgoglian ne la strozza, / ché dir nol posson con parola integra”. Kierkegaard parlava de l'hermetisme de l'accídia. Vegeu J. Starobinsky, *op. cit.*: 31: «Certains la décrivent comme une tristesse qui rend muet, comme une aphonie spirituelle, véritable “extinction de voix” de l'âme [...]. Ainsi le dialogue avec autrui et avec Dieu est asséché, tari dans sa source même. [...]. L'homme a comme englouti et dévoré sa propre langue; le langage lui est retiré».

²¹ *Gualba, la de mil veus*, Barcelona 1980, p. 153 i també 169, on parla d'allò que Plató no sap de l'amor, és a dir, «la recaiguda immediata en dues solituds» que és també essencial en la passió eròtica, oposada a l'amistat perfecta.

El pecat veritable, però, de l'accidiós, que Ors i la moderna psicologia denominen neuròtic, és el *recessus*²², que aquí, en comptes de ser a *bono divino*, com era per a sant Tomàs, és, en primer lloc, a *bono humano et civili* i tal vegada en segon terme remeti al bé diví, car l'autor del *Glossari* com els pares de l'Església allò que consideren més greu no és la tristesa o la mandra en elles mateixes, sinó el seu no domini, pel que suposa de defecció respecte del combat contra el vici i l'enemic del gaudi en Déu, en el cas de la patristica, o de la societat, en el cas d'Ors, i que trobem representat al·legòricament i iconogràfica en l'individu solitari²³. Si per a sant Tomàs l'accídia, filla de la tristesa, és un vici perquè constitueix la negació del *gaudium* del bé espiritual al qual Déu ha destinat l'home, per a Ors el tedi, *sub specie* individualitat, és un pecat perquè nega la virtut social de la civilització a la qual l'home està destinat, car només una civilització ordenada, jeràrquica, mesurada i assenyada pot ser pròpia de la humanitat. Si els símptomes de la peresa²⁴ i la

²² Ramon Llull considerava el *recessus a bono divino* en els mateixos termes de sant Tomàs (*Summa theologica*, II 2,35; «Acedia non est recessus mentalis a quocunque spiritali bono, sed a bono divino, cui oportet mentem in haerere ex necessitate»); en el *Libre de les Meravelles*, LXXI, escriu: «[...] com hom se des via de la fi a la qual és creat, adonchs pren contraria obra de aquella a la qual és creat. Hon, com se sdevé que hom no ama ne entén Déu e no.l ama, adonchs és accidiós, e no ha cura ne diligència de ço que és creat; on, d'esi neix accidia o perea, e és hom accidiós desamador de bé, e ha plaser de mal". Que és la mateixa idea que exposa Dante a *Purgatori* XVII 126.

²³ Ors cita un fragment d'Otto Weininger: «El pecado original es la individualidad, y su símbolo, las estrellas que caen» («Relámpagos de O. Weininger», *Nuevo Glosario* (1920), p. 141). Com anem veient els arquetips i la iconografia de la teologia patristica serveixen aquí per bastir una ideologia de l'ordre social que tindrà moltes de les característiques que regeixen les ordes monàstiques.

²⁴ Wenzel (*op. cit.*, pp. 58, 88, 192, 221) cita molts testimonis de la patristica que identificaven l'accídia amb la mandra, per exemple Alain de Lille («Piger, proprie. Dicitur etiam aliquis laborans accidia»), Robert de Sorbon («est enim acedia taedium boni sive pigritia»), als quals podríem afegir fins i tot un autor tan admirat per Eugeni d'Ors com és Ramon Llull («D'ociositat», dins *Medicina de pecat* (Mallorca 1300)). Sant Tomàs, en canvi, recordava que hom no podia confondre ambdues coses: «Ergo acedia nihil aliud est quam pigritia, quod videtur esse falsum; nam pigritia sollicitudini opponitur, acedia autem gaudium». És a dir, l'accídia s'oposa al *gaudium* i la peresa no suposa manca de desig (*sollicitudo*). És des d'aquest punt de vista que Pieper no veu cap diferència entre la mandra i la diligència burgeses: «Accidia e diligenza borghese non solo possono star molto bene insieme, ma proprio l'odierno *pathos* del lavoro - eccessivo e contrario al giusto buon senso - è riconducibile all'accidia che è un lineamento caratteristico della fisionomia spirituale di questo tempo» (*Sulla speranza* cit., pp. 36-37). Treball i mandra s'oposen a l'*otium*, és a dir, al repòs de l'esperit en Déu. El cert es que d'ençà Concourt i Baudelaire la mandra passarà a ser l'actitud que defineix l'artista i

tristesa²⁵ tenen importància és perquè propicien aquesta defecció, aquesta in-cúria que provoca un afluirament de la tensió del desig envers l'objecte, per la qual es tallen tots els ponts entre aquest dos pols i el desig es perd (*des-peratio* segons l'etimologia fantàstica de Pascasio Radberto) i es desvia cap a altres camins més fàcils de batre i més propis de la fluïxesa dels salvatges o dels romàntics. La impossibilitat de l'accidiós d'arribar al bé la va explicar molt bé l'escolàstica mitjançant una metàfora: la desorientació del *pes affectus*, responsable de dur a terme les obres, per la qual cosa els actes romanien en el pur estat de bones intencions per acció del *pes intellectus* que, d'aquesta manera, es veia condemnat per sempre a desitjar una cosa sense mai atènyer-la. Si el vici, per tant allunya del bé i representa una desviació respecte del bon camí, no per això anul·la el desig de posseir-lo. Aquest és el significat últim d'aquella frase de la glosa titulada «Rousseau» que diu que el romanticisme exaltà el valor de l'espontaneïtat i de la incultura per accedir a la felicitat i al bé²⁶. El romanticisme representa, doncs, per a Ors aquell «amor del bene, scemo del suo dover [...], che corre al ben con ordine corrotto» com deia Dante i com el mateix Ors escriu, partint d'aquest pas de la *Divina Commedia*, a l'*Oceanografia del tedi*²⁷.

que aquest contraposa a l'utilitarisme de Treball capitalista. Recordem, per exemple, el rebuig de l'obra per part dels dadaïstes. Com a filla de l'*spleen*, però, la peresa és l'últim *refugio peccatorum* dins una mentalitat radicalment pesimista i decadent que nega tota salvació, sino és merament individual (Baudelaire).

²⁵ La identificació accídia-tristesa ja era present, per exemple, a Hug de Sant Víctor («tristitia seu acedia»), Alain de Lille («Tristitia, proprie, Dicitur acedia ...»). Va lligada a la desesperació car suposa un estat d'ànim que nega la *via* (*status viatoris*) del goig, al qual l'home ha de dirigir-se. Vegeu *Nuevo Glosario*, I, pp. 729-733; «Jardines de San Francisco de Sales: de la tristeza», «del clasicismo de la tristeza», «De la aristocracia de la tristeza», «Del romanticismo en la tristeza» i «Esfuerzo».

²⁶ *Du baroque* cit., pp. 42-43. És la mateixa actitud que els teòlegs anomenaven «Pelagianisme», segons la qual es suficient la força pròpia de la natura humana per obtenir la vida eterna i el perdó dels pecats. Pensament al qual s'associa una corrent racionalista que afirma que l'home honest i que fa allò que ha de fer serà justificat davant de Déu. En l'obra d'Ors, aquest racionalisme il·lustrat que nega la necessitat de l'esforç serà substituït per romanticisme rousseauià, que també anomenarà pelagianisme.

²⁷ «Ai del qui defallia en el minut quan cal el darrer petit esforç per la perfecció de l'obra d'art! Per als tals és reservat a l'Orc un singular turment. Cada cadena de bons esforços de les que ells en vida començaren, ara els lliga més fort al lloc mateix on els peresosos, que no acompliren cap esforç, expien llur culpa; així aquells són damnats a presenciar la damnació d'aquests. Per tal com mancaren a son deure, els puneixen així. Que tenir èxit és també un deure» (*op. cit.*, p. 43). Llull a «D'ociositat» del poema *Medicina de pecat* expressa també aquesta mateixa opinió.

Ors, de vegades, defensa tan aferrissadament l'acció i l'eficiència productiva (l'Home que Treballa i Juga), bo i considerant el treball com a la redempció del pecat per part de l'home i contraposant-lo a tot comportament aparentment mandrós, com és ara el de l'accidiós (l'Home que Badalla i Fuma, al·legoria del pecat social), en nom de l'ètica del treball, seguint en això la reducció que la psicologia moderna ha fet de l'accídia (assimilació, però no reducció, que ja era present en alguns textos de la patristica sobre el tema)²⁸, que hom tindria tendència a deixar de banda la complexitat del problema, de la qual Ors demostra ser conscient, car la peresa, com ja hem vist, no es redueix solament a una actitud antiprodutiva – per la mateixa raó que la melangia no tan sols és una malaltia –, sinó que és, més en general, un dels símptomes de la presència del mal i del vici, és a dir, del pol negatiu (que un dia, temps a venir, anomenarà, *eó barroc*), de la força bruta que impulsa en món com una mena de destí sense control, contra el qual no hi val tan sols el treball entès com a activitat útil, sinó, i sobretot, una actitud atenta i clarivent respect dels perills que amenacen els homes. És en aquest sentit que el combat constant contra el mal pot esdevenir motor de superació d'aquest mateix mal; *aufhebung* que, però, no fa desaparèixer els termes de l'oposició.

Si el tedi és, doncs, com a tal vici assumit personalment (perquè la desesperació implica, segons la teologia catòlica, un acte de voluntat), el turment d'un home condemnat a ser ell mateix i tan sols ell mateix, bo desitjant constantment ser un altre²⁹, considerat, en canvi, com una mena de *timor Domini*, de por de caure en pecat, pot constituir, tanmateix, per a l'heroi, per al *miles* del bé, un agulló que el porta a superar-se i a lluitar sense treva contra la temptació. En aquesta ambigüitat de l'accídia rau la seva importància pel bé, puix que aleshores, lluny de ser només causa de desesperació, i, per tant, un vici, esdevé al mateix temps una virtut. És en aquest sentit que els pares de l'Església oposaren la *tristitia saeculi* a la *tristitia secundum deum* car aquesta última comporta penitència i, per tant, superació. En comptes de prostra-se, l'à-

²⁸ Vegeu nota 24.

²⁹ Kierkegaard copsa el caràcter mortal del vici de l'accídia bo i descrivint l'essència d'un dels seus efectes més importants: la desesperació: «la desesperació que és culpable de ser desesperació, conscient, per tant, de posseir un jo en el qual hi ha alguna cosa d'etern, i que ara desesperadament no vol ser ella mateixa, adés desesperadament vol ser ella mateixa» (Agamben, *op. cit.*, p. 10).

nim del trist rep d'aquesta tristesa el coratge necessari per no deixar de petja allò que sent que li manca en el moment en què afluixa la tensió³⁰.

Ors en les gloses de Quaresma de l'any 1923, basades en una relectura de la seva deu inspiradora, a saber, *Introducció a la vida devota*, de sant Francesc de Sales, escriu que malgrat l'enemic se serveixi de la tristesa i de la peresa per exercir el seu domini, aquestes imperfeccions constitueixen, d'altra banda, el mitjà que ens permet combatre per la nostra perfecció: «Nuestra victòria – escriu citant el sant – no consisteix en no sentir-les, sino en no consentir-les». I fins i tot parlarà, seguint el llibre de Paul Janet – que subscriu l'opinió d'alguns escriptors medievals, segons els quals el vici de l'acció és una mena d'excés de zel, un *indiscretus fervor*³¹ –, de «l'exacerbació de responsabilitat que aquest sentiment d'incompletud suposa», gràcies al qual, però, l'heroi («el soldat de Crist» dels teòlegs o l'heroi³² civilitzat de l'orsisme) pot fer gala de la

³⁰ S. Agustí en una obra que se li atribueix (*Liber de conflictu vitiorum et virtutum, Patrologia latina*, p. 40) considera *gemina la tristitia*: «Geminam esse tristitiam novi, imo duo esse tristitias novi: unam scilicet quae salutem, alteram vero quae perniciem operatur; unam quae ad poenitentiam trahit, alteram quae ad desperationem ducit». També Alcuí: «Tristitiae duo sunt genera: unum salutiferum, alterum pestiferum» (*Liber de virtutis*, C. 33). Ors a *La Vall de Josafat* identifica en la malenconia la força de la qual brollà l'obra d'Alcuí. També l'*speen* és, per a Baudelaire, un estat positiu en què cal mantenir-se per aconseguir l'ideal. En aquest sentit, la malenconia baudelaireana coincideix amb els valors positius que d'ençà Aristòtil hom veia en aquest humor. La malenconia és, doncs, font d'esperança, o com diu Guy Sagnes (*L'ennui dans la littérature française de Flaubert a Laforgue (1848-1884)*, París 1969, p. 53) «elle est au coeur de l'homme le langage tenace de l'Idéal». A diferència, però, dels teòlegs catòlics i també d'Ors, per a Baudelaire no hi ha cap mena de salvació col·lectiva, car la humanitat es troba el bell mig d'una dansa macabra.

³¹ Wenzel, *op. cit.*, pp. 75-77.

³² Per al catolicisme, el grau màxim d'heroisme és el del místic que gosa llançar-se a la nit obscura de l'ànima, com l'anomenava st. Joan de la Creu, que suposa un abandonament a la voluntat de Déu, per la qual cosa el devot realitza el nivell més alt de fortitud, anomenada virtut heroica. Aquesta apropiació de la irrealitat que es dona en el místic, Baudelaire la feia extensiva al dandi, és a dir, a l'artista modern, la màscara del qual és una fusió d'humà i d'inhumà a l'hora (Vegeu Agamben, *op. cit.*, p. 59). L'heroi orsià, obedient, treballador de l'elegància, *flâneur*, simulador i antinatural, representa també en gran mesura l'ideal d'epifania de la irrealitat que equival, en part, a la deshumanització. Ors mateix en unes gloses dedicades a comentar *La vida devota* de st. Francesc de Sales (*Nuevo Glosario I cit.*, p. 772), escriu que fins i tot el dolor i la tristesa han d'ésser elaborats, i en una altra glosa sobre Brummel (*La Vall de Josafat cit.*, p. 200) diu que si es veritat que hi ha un temperament, és a dir, una natura dandi, aleshores, noté cap mèrit ser-ho: «La castedat del frígid no ens interessa». A diferència, però, dels místics, Ors no pretén pas que el seu heroi es dissolgui, sinó que romangui sempre actiu i íntegre.

seva fortalesa d'esperit, que també anomenarà Obediència, Albir (o Arbitrarietat) o Imperialisme i que són els millors remeis per combatre la pesta de la individualitat, causa del retirament, del *recessus*.

L'accídia, doncs, conté en ella mateixa la possibilitat de guarir, per tal com és un *desig de*, encara que desencaminat, com veié Dante, però en tant que *fuga vers* és positiva i cal solament redreçar-la mitjançant els instruments de l'oració i del treball. Aquesta dialèctica s'inscriu en la discussió, importantíssima per a Ors i per a un determinat pensament catòlic d'aquells anys, sobre no tan sols la necessitat del mal, ans de la presència real i objectiva d'aquest. Ors, com Pieper, seguirà els ensenyaments de sant Agustí, que veia en la fortitud «un testimoni inconfutable de l'existència del mal», en contra de les doctrines liberals que la negaven («Como el individualismo, el nacionalismo es siempre una tesis liberal [...]», escriu Ors l'any 1928, *Nuevo Glosario II*, 267). La tempraça, és a dir, la moderació, només es concebible, escriu Pieper, si hom reconeix la realitat metafísica de l'existència del mal, del mal en el món humà i en el món diabòlic i del mal en la doble forma de culpa i de pena³³. Es això mateix que Ors afirma en les gloses de Quaresma de l'any 1911, en les quals, tot declarant que la filosofia de l'home que treballa i juga, és a dir, la del heroi de la cultura, és el dualisme, manifesta la conveniència del mal. Cal que hi hagi heretges, repeteix Ors, utilitzant la frase de sant Pau («Oportet haereses esse»), «però convé subjectar, rendir, reduir els heretges». «L'Home que Treballa i que Juga ha d'ésser dualista, i formar una imatge del món en què aprenguin lluitant la Potència i la Resistència – o, en altres termes, – el Bé i el Mal»³⁴.

Ara se'ns fa entenedor el significat pregon de les lliçons que Ors o els personatges orsians extreuen del seu exposar-se al setge del dimoni del migdia: l'*Oceanografia del tedi* i les gloses del Jardí de Coimbra són una lliçó de combat, d'heroisme noucentista que transforma la vida, fins i tot, la vida onírica i irracional, l'anècdota, en formes de l'esperit, en categories que fan possible l'exercici de la llibertat i de la creativitat humanes enfront del determinisme de la natura i de la bestialitat i malgrat la persistència d'aquest. Que fins i tot la nostra tristesa sigui fruit de l'albir, escriu Ors³⁵. Lliçó contrària a la que es desprenia de *Gualba*, on les temptacions aconseguien vèncer el cor dèbil dels protagonistes,

³³ J. Pieper, *Sulla fortaleza* cit., p. 14.

³⁴ *L'home que treballa i juga*, a cura d'Octavi Fullat, Vic 1988, p. 121.

³⁵ *Nuevo Glosario I* cit., p. 732, on parla de l'heroisme quotidià. Vegeu nota 32.

ajudades també, val a dir-ho, per corc de la melangia del *King Lear*, de Shakespeare, que pare i filla traduïen³⁶.

L'accídia, com la malenconia, eren malalties que afectaven principalment l'ànima dels homes, però que també trasbalsaven el seu cos, de manera que tota guarició havia d'abastar tots els nivells que d'alguna manera o altre podien contribuir a restaurar l'equilibri perdut. Així, a banda de controlar els elements vitals (menjar, beure, aires bons, hores de son i de vetlla, evacuació i rentensiò, descans i moviment) i receptar les medecines oportunes, calia prendre cura de l'esperit per mitjà, principalment, del treball manual, l'oració i l'obediència. Cassià recomana el treball manual, l'exercici de la *fortitudo* i la cura de la cel·la i recorda l'exemple d'un anacoreta que cada any cremava el treball que havia fet per així tornar a tenir una tasca segura a la qual dedicar-se. La regla de st. Benet imposava pregar i treballar, a més de l'obligació de relegar la voluntat individual per lliurar-se completament a les mans de la regla³⁷. I molt temps després, Robert Burton acabava el capítol sobre la melangia religiosa amb aquestes paraules: «no sigueu solitaris, no sigueu mandrosos» (*Anatomy of Melancholy* (1624-1638), ed. by Holbrook Jackson, Londres, Pent, (1932) 1968). El treball, doncs, és bo sobretot perquè ajuda a allunyar el maligne i a no caure en el pecat de l'accídia.

També en aquest cas Ors coincideix plenament amb la patristica. La primera regla que han de seguir els nerviosos per deixar de ser-ho, escriu, és obeir, és a dir, fer un acte d'humiliació³⁸; la segona, comunicar, dir, anomenar, mitjançant la confessió i l'oració, les coses que els balles dins l'ànim turmentat³⁹. L'oració és cabdal per refer els vïncles trencats amb el món i amb el més enllà: «No hi ha fortitud en la nostra vida com la de pregar [...] que la vostra vida sia [...] una oració perpetual. Diu sant Agustí [...] 'feu cantar també la vostra vida, que no hi

³⁶ Pel que fa a la contraposició *amistat perfecta* – *unió sexual* (i incestuosa), sobre la qual es mou el drama de *Gualba*, cal remetre a la dialèctica tomista entre *amor amicitiae* (o *amor d'esperança* com l'anomenava st. Francesc de Sales), que significava el perfecte amor d'amistat per qual Déu és reconegut per l'amor d'ell mateix, i l'*amor concupiscentiae*, en què l'amant estima pel seu amor propi. Per que fa a la melanconia de *King Lear*, vegeu Frances A. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, cap. XIV, Londres 1979.

³⁷ Wenzel, *op. cit.*, p. 27.

³⁸ *Glosari 1906-1910*, pp. 977, 982, 992.

³⁹ *Ibid.*, pp. 995-996: «– Així, ànima turmentada, treu a fora el teu turment, Anomena'l. Explica'l [...] Confessa't. [...] Vet aquí com el fortíssim Goethe parla a la joventut de l'angoixa de la joventut: «Deslliura't d'aquest «fill» que portes a dins. Pareix-lo. Fes-ne una obra. [...] En lloc de suïcidar-se ell feu suïcidar el jove Werther».

hagi mai silenci' ». Però, sobretot, ço que cal és deslliurar-se del dolor, com aconsellava Goethe, convertint-lo en una obra d'art. En una segona etapa, en canvi, convé aplicar el sistema de la «simulació». Qui vulgui esdevenir sant ha de començar no sols per creure-s'ho, ans per posar-se la màscara de la santedat, ni que sigui «hipòcritament com en la curiosa faula de Max Beerbom»⁴⁰. I, per últim, la ironia «vet aquí la salvació», perquè ella sola representa el punt mitjà entre l'ascetisme i el romanticisme (nocions que ja havia exposat a les gloses sobre la Voluntat, *Glosari 1906-1910*, pp. 251-257).

El treball és, però, la principal cura i expiació de la caiguda⁴¹. Només perquè l'home endura en el feinejar quotidià per dir-se lliure. L'activitat és el paradigma essencial de l'home positiu orsià, que, com ja he dit, mira més aviat al bé terrenal, com a realització, però, del bé moral del qual Déu ha dotat l'home. Aquesta acció, no obstant això, es desdobra en dues branques o, millor dit, en dos moments successius – per bé que les mires de Xènius els veuen convergir en l'home ideal –: el treball i el joc. El treball implica el combat constant i, per tant, la força que potencia i assegura la llibertat enfront de la resistència i de la necessitat que la neguen. El joc, en canvi suposa el gaudi d'aquesta llibertat, és a dir la, llibertat plena, bé que momentània i trontollosa sempre. I si el primer és l'amor en potència, l'*eros* que tendeix a l'objecte, aquest és ja, en certa manera, l'acompliment del desig. El joc és una mena de descans del guerrer, d'aquí que Ors l'anomena diumenge del treball, on l'espontaneïtat natural torna a aparèixer com a fruit, però, de l'artifici i on fins i tot la *in-cúria* és, com en el cas dels dandis i dels *gentlemen* que Ors tant admirava, fruit d'aquesta llibertat conquerida i vigilada.

Rosend Arqués

⁴⁰ Sobre la simulació vegeu també *Glosari 1906-1910*, pp. 253, 1002.

⁴¹ «Santa expiació de la Caiguda és en l'home el treball. Treball fa pujada» (*Glosari 1906-1910*, p. 357). Vegeu també les gloses de l'hivern i de la primavera de l'any 1911 sobre l'*Home que Treballa i Juga* (*op. cit.*, nota 2). Octavi Fullat en el pròleg d'una recent antologia (*cit.*) de gloses sobre l'educació fa un intent d'esquematzació dels conceptes de *treball* i de *joc* que, tot i ser acceptable, en línies generals, no copsa suficientment la dialèctica virtualitat-acompliment que s'esdevé en el trànsit del primer al segon. Per exemple, en el cas de l'amor, Fullat només el situa en l'òrbita del Joc, mentre que, segons hem vist, ja el Treball suposa un moviment eròtic vers l'objecte que és, en última instància, el motor mateix d'aquest impuls. A més, Fullat no deixa del tot clar l'aspecte efímer del Joc, respecte a la constància del Treball el qual representa el combat i l'esforç permanent contra les forces contràries, car «bonum arduum est».